

## Laval théologique et philosophique



### Libération et salut d'après Ernst Bloch (I)

Lucien Pelletier

Volume 41, numéro 2, juin 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400165ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400165ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pelletier, L. (1985). Libération et salut d'après Ernst Bloch (I). *Laval théologique et philosophique*, 41(2), 171–193. <https://doi.org/10.7202/400165ar>

## LIBÉRATION ET SALUT D'APRÈS ERNST BLOCH (I)

Lucien PELLETIER

**RÉSUMÉ.** — *L'auteur tente d'identifier une voie de cohésion qui permette d'établir des liens entre les luttes de libération et le concept théologique du salut. De façon implicite, ce même problème se situe au cœur de la pensée d'Ernst Bloch. Après avoir établi des concepts préliminaires, la première partie de l'article examine de façon détaillée en quel sens Bloch intègre la religion (surtout le judéo-christianisme) à ses propres vues : en tant qu'elle est le lieu d'émergence des catégories les plus extrêmes du salut et de la visée eschatologique ultime, dont une herméneutique appropriée permet d'assumer l'héritage.*

---

UN DES PROBLÈMES les plus fameux dont la théologie des pays industrialisés ait aujourd'hui à rendre compte est celui de l'articulation théorique entre sa propre notion — déjà problématique — de salut et le fait des luttes de libération qui se livrent dans le monde<sup>1</sup>. Phénomène nouveau que ce dernier, du moins dans sa présente version. Pour la première fois, à l'échelle planétaire, les groupes d'opprimés affirment leur droit à la résistance, sans que les mécanismes de récupération idéologique puissent opposer avec une pleine efficacité leur veto. Cette situation complexe, dont les analyses de fond ne manquent pas, fait irruption sur le plan théorique avec une nouveauté telle qu'elle est génératrice, si on la place dans un contexte théologique traditionnel, d'antinomies — ou du moins d'idées qui autrefois auraient paru telles, et qui aujourd'hui se manifestent sous la forme de solutions de continuité.

La conceptualisation des relations entre Dieu et l'être humain, dans ses aspects nouveaux ou plus traditionnels, peut être ramenée aux schémas de l'horizontalité et de la verticalité, entre lesquels elle oscille. Or, une des conséquences majeures du rejet effectif *généralisé* de la domination fut le recul constant de l'idée d'un Dieu

---

1. Thème qui occupe une bonne partie des publications récentes en théologie. Il fait plus particulièrement l'objet à l'Université Laval d'un projet de recherche interdisciplinaire subventionné par le fonds F.C.A.C., auquel cette étude est redevable.

surplombant l'histoire. C'est à partir de là que la mondanité a pu de nos jours être introduite en théologie, et y prendre de plus en plus de place. En d'autres termes, parallèlement à ce qui se passe sur le plan des faits, les conceptions théologiques verticale et horizontale livrent un combat où l'une veut exclure l'autre. Mais — nous référant là encore aux faits historiques dont les idées sont l'expression — on se rend compte que l'horizontalité ne saurait elle non plus être privilégiée de façon exclusive, sous peine de provoquer un aplatissement acritique pouvant mener à la même domination qui pourtant était rejetée en même temps que la verticalité. De sorte que les deux visions du monde, bien que dans le cours présent des choses elles cherchent à s'anéantir mutuellement, doivent être conservées et mises en harmonie, l'une jouant par rapport à l'autre un rôle critique, sans pour autant qu'aucune ne l'emporte. La théologie récente a-t-elle pu réaliser cette conciliation de principes contraires ?

Il ne saurait être question ici d'embrasser en tout ou en partie les tentatives de solution de ce problème théologique, sans doute le plus discuté des deux dernières décennies, et un des plus complexes aussi. Il ne sera pourtant pas trop hâtif de dire qu'on a tenté d'y trouver une solution par le biais de l'eschatologie, ou plus précisément d'une théologie de l'espérance. Avec un succès tel qu'on a même parlé d'une véritable « école de l'espérance »<sup>2</sup>. À celle-ci, on identifie spontanément les noms de W. Pannenberg, J.B. Metz, B. Sauter, et surtout J. Moltmann, dont la *Théologie de l'espérance* a fait époque. La préoccupation majeure de tous ces auteurs, et d'autres encore, est de concilier les exigences révolutionnaires du monde actuel avec l'essence de la foi chrétienne. Plus particulièrement, ils en arrivent généralement à montrer que cette dernière, au lieu d'être un invariant à déterminer en l'ajustant au siècle, est un *producteur* de ce siècle, un ferment pour la libération, et qu'elle trouve ainsi sa propre détermination. On redonne sa place à la dimension transcendante, non plus cette fois au-dessus du vecteur historique, mais en son sein, et elle devient en même temps le lieu de possibilité de cette histoire en tant que vecteur. La transcendance se déplace du haut vers l'avant<sup>4</sup>, lequel est certes *futurum*, mais aussi, plus profondément, *adventus*<sup>5</sup>, avenir mais aussi à-venir. J.B. Metz peut ainsi affirmer que l'ouverture à la nouveauté radicale dans l'histoire est aussi bien volonté de changer que disponibilité à se laisser changer<sup>6</sup>. Voilà qui, en tout cas, ne laisse pas d'équivoque quant à la volonté d'une certaine théologie d'habiter son époque.

Or, sur le plan théorique, peut-elle aller plus loin que cette simple volonté ? L'exigence de libération, clairement posée, et d'autre part l'avenir que Dieu nous réserve, tout autant affirmé, vont-ils dans cette théologie au-delà de la juxtaposition ? Les deux termes peuvent-ils être cohérés d'une façon qui se justifie ? Il nous semble

2. Walter H. CAPPS, *Time Invades the Cathedral: Tensions in the School of Hope*, Philadelphie, 1972.

3. *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, 1973.

4. W. Pannenberg, pour ne nommer que lui, a des affirmations sans équivoque à ce sujet. Cf. par exemple « The God of Hope », in *Cross Currents*, vol. 18, n. 3 (1968), pp. 264-295.

5. Distinction établie par Moltmann dans « Réponse à la critique de la "Théologie de l'espérance" », in *Théologie de l'espérance II: Débats*, Paris, 1973, pp. 237-287.

6. « God Before Us Instead of a Theological Argument », in *Cross Currents*, vol. 18, n. 3 (1968), p. 302.

que non, pas du moins lorsque vient le temps de poser dans une même affirmation que le Royaume à venir sera le fruit de notre travail et qu'il est par ailleurs un don gratuit de Dieu, indépendamment de nos efforts, une création *ex nihilo*<sup>7</sup>. On ne peut demeurer à l'intérieur de l'histoire. Il y a entre ces termes une rupture radicale. Voilà qui, du reste, n'a rien de nouveau : le problème des rapports entre libération et salut n'est autre que celui, enfin posé dans sa véritable dimension sociale, de la *grâce*<sup>8</sup>. Depuis les débuts du christianisme, on a toujours tenté de théoriser avec un maximum de cohérence la relation entre Dieu et l'être humain, et c'est toujours au prix d'antinomies que l'orthodoxie a pu être sauvegardée. Le problème de la « juxtaposition imprécise du possible divin et de l'histoire », que même Moltmann s'est vu reprocher<sup>9</sup>, s'ancre ainsi dans l'histoire théologique tout entière du christianisme. Le poids de cette histoire peut faire désespérer que l'époque présente, si novatrice soit-elle, puisse lui apporter une solution.

Ce serait pourtant là, croyons-nous, méconnaître la radicalité de cette nouveauté, celle que pourrait du moins introduire une pensée libérée des « rapports économiques qui rendent les hommes plus faux qu'ils ne sont »<sup>10</sup>. *Il est permis d'espérer qu'une métamorphose effective de la base matérielle de la vie, laquelle base traverse la pensée théologique de part en part, puisse en même temps métamorphoser les données du problème qui nous occupe*. L'espérance d'une solution dépend de l'espérance réelle du monde.

Le présent article voudrait contribuer à la théorie — encore à faire — des rapports entre salut et libération, selon cette appréhension théologique nouvelle. Il ne faudra pas en attendre une réponse aux questions qui viennent d'être soulevées. Une telle prétention serait au reste contradictoire, on le verra à la toute fin. Nous souhaitons par contre aider à découvrir la voie par laquelle elles pourraient être résolues.

Il nous apparaît que la pensée d'Ernst Bloch, philosophe de l'espérance, philosophe du pas-encore, trouve particulièrement ici une pertinence. Le thème des rapports entre libération et salut est au cœur de sa pensée<sup>11</sup>, et il ne fait pas de doute que la théologie peut à son contact acquérir de précieux outils conceptuels. Elle l'a d'ailleurs déjà copieusement fait<sup>12</sup>. Moltmann découvrant Bloch s'écriait : « Comment la théologie chrétienne a-t-elle pu se laisser ravir un thème qui était le sien par

7. MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 242.

8. Cf. sur ce point l'ouvrage posthume de Raymond DIDIER, *Libérations et grâce* (Paris, 1980). Ce petit livre dresse un excellent et assez vaste état de la question qui nous occupe ici. En outre, comme il l'avait déjà entrepris dans *Les sacrements de la foi* (Paris, 1975), M. Didier y fait valoir la catégorie de « manifestation », empruntée à Michel Henry, comme médiation pouvant résoudre le problème du hiatus qui existe entre le divin et l'humain dans l'histoire. Jusqu'ici cependant, cette hypothèse ne semble pas avoir rencontré l'audience dont son auteur la jugeait digne.

9. Gerhard SAUTER, Chapitre IX, in *Théologie de l'espérance II : Débats*, p. 222.

10. Ernst BLOCH, *Traces*, Paris, 1968, p. 29.

11. Même s'il n'est pas toujours formulé en ces termes. L'œuvre de Bloch pose d'ailleurs certaines difficultés d'analyse à cause du langage qu'elle emploie : terminologie changeante, métaphorique, vocabulaire volontairement imprécis, etc. Nous avons arrêté pour cet article les termes « libération » et « salut », à cause du consensus dont ils font l'objet dans la théologie récente.

12. En 1965, on commença à se demander si Bloch n'était pas en train de devenir pour la théologie moderne une espèce d'Aristote, lorsqu'on s'aperçut que cinq des vingt contributions à un volume

excellence ? »<sup>13</sup> Le thème, c'est celui de l'espérance, de la dimension eschatologique absolue qui sous-tend la Bible d'un couvert à l'autre — voire : qui fait sauter le dernier couvert et prolonge l'espérance révolutionnaire depuis le Christ jusqu'à nos jours. Cependant, malgré la vogue dont Bloch fut l'objet, il reste encore pour l'essentiel à le comprendre comme il demande à l'être. Francis P. Fiorenza a regroupé sous trois tendances la discussion théologique qui porte sur Bloch<sup>14</sup> : 1<sup>o</sup> le rejet total, fondé sur des incohérences qu'on croit découvrir dans cette œuvre ; 2<sup>o</sup> la réception sélective et le refus partiel : ici sont essentiellement concernés les théologiens de l'espérance dans leur ensemble, dont Moltmann<sup>15</sup> et G. Sauter : plutôt que de considérer la philosophie blochienne dans sa globalité, ces théologiens en acceptent certains aspects, en critiquent d'autres, adoptant ainsi une attitude critique qui a son utilité, mais qui demeure souvent hâtive ; 3<sup>o</sup> la confrontation immanente enfin, qui a peu de représentants. Le meilleur exemple de cette dernière tendance est Alfred Jäger<sup>16</sup>, qui tâche d'abord de saisir l'ensemble de la pensée blochienne en sa profondeur, pour ensuite opposer une solution théologique aux problèmes que Bloch suscite ou qu'il laisse irrésolus. À l'opposé de la deuxième tendance, cette dernière seule peut prétendre comprendre Bloch. Or, nous semble-t-il, elle constitue en toute logique l'étape première, à partir de laquelle seulement un travail proprement théologique pourrait ultérieurement être entrepris avec quelque légitimité à partir de Bloch. Sinon, on risque fort de s'engager sur des voies de récupération.

C'est donc à un point de vue immanent au système de Bloch que le présent article s'attachera. Nous voudrions montrer quel profit comporte une lecture plutôt positive, donc d'abord une compréhension approfondie, de la pensée blochienne. L'essor des traductions françaises des œuvres de Bloch<sup>17</sup>, ainsi que les études nouvelles

---

d'hommages qui lui était destiné (*Ernst Bloch zu ehren: Beiträge zu seinem Werk*, éd. par Siegfried UNSELD, Frankfurt am M., 1965) provenaient de théologiens, dont Tillich, Moltmann, Pannenberg et Metz. Les articles de Pannenberg et de Metz cités plus haut sont des traductions de ces contributions-là.

13. « Stations et signaux. Coup d'œil rétrospectif sur mon cheminement personnel de ces dix dernières années », in *Études théologiques et religieuses*, vol. 46, n. 4 (1971), p. 359. Du même auteur, cf. aussi l'introduction à BLOCH, *Man on His Own*, New York, 1970, pp. 19-29, et « In Gratitude to Ernst Bloch », in *The Sources of Hope* (éd. par ROSS FITZGERALD), Australie, 1979, pp. 162-166.
14. *Eschatology and Progress: The Theological Problematic of Ernst Bloch's Philosophy of History* (thèse doctorale), Université de Münster in Westfalen, 1972, pp. 259-264.
15. À notre connaissance, la meilleure étude sur l'appropriation de Bloch par Moltmann est celle de Douglas M. MEEK, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphie, 1974, pp. 16-19, 80-89 et 106-120. Par ailleurs, les meilleures critiques adressées à Bloch d'un point de vue théologique sont encore celles de Moltmann. On lira, en traduction : « L'espérance sans foi ; réflexion sur l'humanisme eschatologique sans Dieu », in *Concilium*, n. 16 (1965), pp. 45-48 ; et l'appendice à la *Théologie de l'espérance*, intitulé « Le "Principe Espérance" et la "Théologie de l'espérance" ; un débat avec Ernst Bloch », pp. 219-233. Cf. aussi André DUMAS, « Ernst Bloch et la théologie de l'espérance de Jürgen Moltmann », in *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch* (cf. note 17), pp. 222-232.
16. *Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs* (thèse doctorale), Zürich, 1969.
17. Cf. la bibliographie à la fin de la deuxième partie (à paraître) du présent article. Certains ouvrages de Bloch sont cités ici à l'intérieur du texte, au moyen d'une abréviation, suivie du numéro de la page. Voici ces abréviations : AC = *L'athéisme dans le christianisme* (1968 ; trad. fr. : 1976) ; EM = *Experimentum Mundi* (1975) ; trad. fr. : 1981) ; MO = *Man on His Own* (recueil édité par J. Moltmann en 1967 ; trad. : 1970) ; PE = *Le Principe Espérance*, tome I (première parution en 1954 ; trad. fr. : 1976) ; SO = *Sujet-Objet* (première parution en 1949 ; trad. fr. : 1977). L'abréviation UM, en bas de page, renvoie au volume d'hommages publié sous la direction de Gérard Raulet sous le titre *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch ; un système de l'inconstructible*, Paris, 1976.

qui s'ensuivirent<sup>18</sup>, permettent dorénavant au lecteur francophone d'adopter une telle attitude. Le présent travail est conçu comme une initiation à Bloch, comme un parcours de l'ensemble de cette œuvre, sous l'angle privilégié de la philosophie de la religion, qui convient à notre problématique théologique, qui est aussi la clef de voûte de toute la philosophie blochienne.

Une telle entreprise requiert quelques prolégomènes. Si l'on veut pouvoir saisir les divers aspects de la pensée de Bloch en constante référence à sa totalité, il est un type de lecture à respecter, dont l'œuvre elle-même donne clairement les exigences : elle se donne comme un système in-formant une encyclopédie de l'espérance par la médiation d'une herméneutique.

Elle est *système*, en ce sens qu'elle organise le réel selon un *principe* directeur qui « ne s'impose pas à partir du début, mais à partir de la fin... Il y a plus de vérité dans la conclusion que dans la prémisse, non l'inverse » (SO, 437). Bloch perçoit le réel d'une façon dynamique, progressive, en marche dialectique vers un principe. Or, un principe est ce à partir de quoi un développement se met en branle, le « commencement dans toute sa force » (EM, 172). De quoi retourne donc un système qui a comme fin son propre commencement ? L'on a affaire à un système de l'auto-développement dialectique. Le principe dont il s'agit a une extrême ambiguïté ; il est indécis, voire hypothétique, tout en étant à la fois une force sans pareille : il s'agit du principe *Espérance* (vu sous un angle anthropologique). L'entreprise philosophique n'a d'autre but que d'élucider ce principe jusqu'à ce qu'il arrive à la pleine conscience de lui-même. Or voilà un projet rien moins qu'exclusivement spéculatif. Car, dès le départ, la découverte du principe Espérance est faite sous le sceau de la praxis révolutionnaire. Le « signal » (EM 27) avec lequel toute l'œuvre blochienne s'amorce<sup>19</sup>, c'est la figure de *Thomas Münzer*, chef de la guerre des paysans au XVI<sup>e</sup> siècle allemand. Avec Münzer, Bloch découvre l'intervention *pratique* de l'espérance dans l'histoire, l'esprit de l'utopie, la foi active en un Royaume à venir, le Royaume de la liberté<sup>20</sup>, Royaume qui ne trouve son expression adéquate que dans le paroxysme

18. Plusieurs des textes de celui qui a le plus contribué à présenter Bloch au monde francophone tant par la traduction d'œuvres que par de brillantes exégèses, M. Gérard Raulet, sont ici pertinents, car ils rejoignent en grande partie l'attitude de la « confrontation immanente » que nous privilégions. Mentionnons, par ordre chronologique : « Hermeneutik im Prinzip der Dialektik », in *Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag*, Frankfurt am M., 1975, pp. 284-304 ; « Critique of Religion and Religion as Critique : The Secularized Hope of Ernst Bloch », in *New German Critique*, n. 9 (1976), pp. 71-36, publié de nouveau sous forme abrégée, en français, dans les actes du colloque de Cerisy sur *Le discours utopique*, sous le titre « Espérance et critique ou la sécularisation selon Ernst Bloch » (Paris, 1978, pp. 119-134) ; « Utopie — Discours, pratique », in *UM*, pp. 9-35 ; « Le système ouvert ou l'expérience du monde — Du "Principe Espérance" à "Experimentum Mundi" », in *Allemagnes d'aujourd'hui*, n. 53 (1976), pp. 95-100 ; « Der dritte Hiob. Zu Ernst Blochs dialektisch-materialistischer Hermeneutik », in *Materialen zu Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung'*, éd. par Burghardt SCHMIDT, Frankfurt am M., 1978, pp. 104-111, repris et approfondi sous le titre « Une herméneutique de la subversion », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 86, n. 3 (1981), pp. 347-363 ; « Eschatologie et utopie ou la découverte de l'histoire », in *Stratégies de l'utopie*, colloque organisé par Pierre FURTER et Gérard RAULET, Paris, 1979, pp. 171-179.

19. RAULET, « Utopie — Discours, pratique », in *UM*, p. 24. Cf. Frédéric HARTWEG, « Thomas Münzer, théologien de la révolution », in *UM*, pp. 205-221.

20. BLOCH, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, 1975, p. 291 (éd. de 1964 : p. 260).

eschatologique religieux, millénariste, « *le principe méta-politique, voire méta-religieux*, de toute révolution, l'irruption de cette liberté qui appartient aux enfants de Dieu »<sup>21</sup>. Tout le système de Bloch est donc la tentative de faire passer dans la réalité les concepts extrêmes de l'eschatologie religieuse en tant que visée, sous la forme d'une praxis dialectique marxiste de transformation du réel.

Le projet de Bloch est aussi une *encyclopédie* des manifestations de cette espérance. « Il n'est aucun détail, absolument aucun, qui ne contribue à la vérité et ne se trouve à sa place sur le chemin qui y conduit » (SO, 474). De sorte qu'il s'agit là d'un système du monde, qui prétend tout intégrer<sup>22</sup>. Mais cela ne peut se faire qu'au moyen d'une *herméneutique* qui perçoit dans les faits leur ferment utopique, leur futurité, qui les sélectionne, les regroupe et les ordonne selon la visée générale du processus dialectique. Dès lors, l'œuvre blochienne devient essentiellement lecture des faits, incessamment reprise à tous les niveaux de conscience atteints. L'herméneutique est le travail essentiel de cette philosophie, qui se constitue ainsi au contact du réel concret, en son cœur même. C'est dire le caractère théorique-pratique de cette activité : l'interprétation des faits dans leur concrétude touche leur production et elle est un appel à leur transformation afin qu'ils correspondent toujours plus adéquatement à leur propre concept utopique ultime, qui est révélé sans cesse plus clairement dans cette interaction. En vertu de ce dispositif, le réel pris dans toutes ses manifestations renvoie constamment au-delà de lui-même, montre son inachèvement ou son *ouverture*, dans laquelle seule la pratique dialectique révolutionnaire trouve son lieu<sup>23</sup>.

Afin de rendre possible l'action interprétative, l'herméneutique blochienne regroupe spatialement les phénomènes selon un « diapason » (EM, 167-168) qu'ils ont en commun. Alors intervient le concept de *sphère*. En utilisant ce concept, Bloch tente de conceptualiser les différents niveaux de la réalité, sa polyrythmie ; il essaie d'éviter une certaine homogénéisation exclusivement sociologique couramment pratiquée dans la théorie marxiste<sup>24</sup> et qui conduit à de dangereuses abstractions. Ainsi sont concernées principalement les sphères de la morale, de l'esthétique, de la religion et de la nature. C'est dans ce cadre que l'herméneutique agit. Chaque fait retenu l'est en fonction de sa valeur paradigmatique au sein de sa sphère propre. Au moyen de cette médiation, la totalité du réel se fait perceptible et ordonnée au

21. *Ibid.*, p. 292 (p. 261) ; nous soulignons.

22. Même des faits quotidiens quasi imperceptibles deviennent traces de la totalité encore à atteindre. Cf. là-dessus principalement *Traces et Héritage de ce temps* (Paris, 1976). Pour une profonde analyse du « sauvetage de l'apparence » ainsi mis en œuvre, cf. Th. W. ADORNO, « Bloch's "Traces": The Philosophy of Kitsch », in *New Left Review*, n. 121 (1980), pp. 49-62.

23. Sur ce qui n'est ici que résumé à grands traits, cf. les articles déjà cités de G. Raullet, en particulier son thème de « l'herméneutique objective-réelle ».

24. C'est en tout cas dans ce contexte polémique que Bloch a été amené à utiliser cette notion : dans une recension d'*Histoire et conscience de classe*, de LUKACS (« Aktualität und Utopie. Zu Lukacs "Geschichte und Klassbewusstsein" » (1923), publié de nouveau dans *Philosophische Aufsätze sur objektiven Phantasie* (1969). Ce texte important, non traduit, est résumé en détail in DICK HOWARD, « Marxisme et philosophie concrète : situation de Bloch », in *UM*, pp. 38-41 ; cf. aussi F. HARTWEG, *op. cit.*, in *UM*, pp. 212-215. Le texte de Lukacs ici concerné se trouve aux pp. 236-239 d'*Histoire et conscience de classe* (Paris, 1960).

principe Espérance. L'herméneutique ouvre chaque sphère « sur sa futurité dialectique »<sup>25</sup>.

Dans cet article, où il s'agit plus précisément de voir le traitement que Bloch fait subir aux catégories de la religion, l'analyse devra donc être conduite à deux niveaux. 1<sup>o</sup> Il s'agira d'examiner le traitement herméneutique de la sphère religieuse. Nous parcourrons son contenu de façon assez minutieuse. Tel est l'objet des pages qui suivent. 2<sup>o</sup> Nous réservons pour la deuxième partie de notre étude les questions du lien que cette sphère entretient avec l'ensemble du système. Une fois que nous aurons parcouru cette dernière étape, alors nous pourrons « élucider » le moment décisif — celui où le système bascule à son tour dans la religion — et le signal eschatologique entrevu par Münzer, le principe Espérance.

## PREMIÈRE PARTIE : HERMÉNEUTIQUE DE LA SPHÈRE RELIGIEUSE

Entreprenons le parcours herméneutique de la sphère religieuse. Nous le ferons en trois étapes : 1<sup>o</sup> d'abord, en précisant le mode d'expression proprement religieux ; 2<sup>o</sup> en réduisant les cadres de la religion, afin de la rendre pratique ; 3<sup>o</sup> enfin, en la parcourant phénoménologiquement. De la sorte, la religion deviendra une méta-religion, celle précisément qui fut découverte chez Münzer. L'espérance pourra dès lors devenir concrète.

### I. LE PRÉ-APPARAÎTRE SYMBOLIQUE DANS LA RELIGION

Devant la notion blochienne de sphère, plus d'un sourcillera. Car reconnaître à des éléments superstructurels comme l'art ou la religion une autonomie, c'est les affranchir, en partie du moins, de la base économique. Or, voilà qui ne va pas sans problème pour un certain marxisme. Ce n'est là cependant que suivre les directives méthodologiques données par Engels dans une lettre à Joseph Bloch<sup>26</sup>, et auxquelles Ernst Bloch se conforme lorsque dès *Thomas Münzer*, encore près des travaux de Max Weber, il fait valoir l'influence déterminante au sein de la théorie sociologique de complexes extra-économiques<sup>27</sup>. Pour Bloch, il existe dans les sphères superstructurelles un excédent irréductible, qui n'est pas pure émanation de l'économie. « Les formes poétiques dans lesquelles les hommes prennent conscience des conflits sociaux, les résolvent ou les dépassent, n'ont pu être développées autrement qu'en toute bonne foi. »<sup>28</sup> Au niveau superstructurel surgit quelque chose qui fait signe tant que cela n'est pas médiatisé avec les conditions infrastructurales concrètes dans le sens d'une transformation du monde. Ce « quelque chose », Bloch en précise le « contenu » à l'occasion de l'art, pour l'étendre dès lors aux autres sphères.

25. RAULET, « Espérance et critique... », p. 130.

26. Publiée dans Marx ; ENGELS, *Sur la religion*, Paris, 1972, pp. 267-271. Par exemple, p. 265 : « La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure (...) exercent également leur action dans le cours des luttes historiques... »

27. *Thomas Münzer*, pp. 79-81 (pp. 72-74).

28. BLOCH, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1972), p. 394 ; cité in Gert UEDING, « L'art comme utopie — Remarques sur l'esthétique du pré-apparaître chez Ernst Bloch », in *UM*, p. 73.



Pour l'esthétique kantienne, les produits de l'art se donnent comme la réalité, mais n'en sont pourtant que l'apparence (*Schein*). Ce constat d'échec est nié par Bloch : si l'art est vu comme illusion pure, c'est qu'on ne considère que son action de dédoublement du déjà-là. Or, en fait, l'art n'est pas simple reflet, il *produit* quelque chose de la réalité, mais d'une réalité non encore advenue. En lui se trouve une force de contestation du présent, appelée *pré-apparaître* (*Vor-Schein*)<sup>29</sup>. L'art agit comme une promesse, et c'est en ce sens qu'il est pré-apparaître, anticipation de l'à-venir, attente, « pure mélancolie de l'absence » (*EM*, 190). Ce qu'il manifeste n'a pas encore le statut de phénomène, mais « se cherche soi-même, ... apparaît soi-même avant sa signification »<sup>30</sup>. Le pré-apparaître dans l'art indique à la conscience « ce qui n'est pas encore advenu dans tout l'éventail » des possibilités de l'être<sup>31</sup>. À cette fin, cependant, il faut que l'art n'affirme rien de définitif. La condition du pré-apparaître est la *fragmentalité*, l'inachèvement correspondant à celui du réel. Seulement alors peut-il être promesse et posséder « l'empreinte utopique » (*PE*, 265).

Le pré-apparaître dans l'art est *allégorique*<sup>32</sup>; le pré-apparaître religieux est *symbolique*. « L'allégorie est par définition polysémique » (*PE*, 212). Elle « cerne un sens au moyen d'une pluralité de significations » (*EM*, 194). Elle rassemble des fils épars, non pas pour leur donner un vecteur univoque, mais pour faire bénéficier la représentation de leur foisonnement sémique. Par l'allégorie, l'art est en mesure d'explorer les limites du réel, en suivant les lignes utopiques qui y sont intriquées et qui le parcourent en tous sens. L'allégorie permet à l'art de faire éclater la monosémie paralysante des êtres, de les rendre à leurs possibilités. Mais « l'art... n'entend pas rompre avec le monde existant ni faire éclater son immanence » (*EM*, 197). « Le mot d'ordre du pré-apparaître recherché esthétiquement est... le suivant : *comment le monde pourrait-il être parfait sans qu'il ne soit d'abord, comme dans le pré-apparaître de la religion chrétienne, anéanti et ne disparaisse dans l'apocalypse...* » (*PE*, 260; cf. *MO*, 112-113). D'un point de vue marxiste révolutionnaire, l'art, dont le pré-apparaître agit comme un éclaireur, se montre insuffisant. Il manque une dimension explosive, quelque chose qui transgresse le Donné. *C'est la religion qui comblera cette lacune*. En elle aussi, un pré-apparaître se trouve actif, sous le mode symbolique, cette fois. Si l'allégorie est, en un sens, plus riche que le symbole (*PE*, 212), elle est loin d'avoir sa puissance. Car ce dernier renvoie non pas à l'*alteritas*, mais plutôt « à l'*unitas d'un sens* » (*PE*, 213). Le symbole engage définitivement et de façon univoque envers « l'*Unum necessarium* » sur lequel il est axé (*PE*, 214). Il agit comme vecteur des différents sens du monde, il les unit et les ordonne invariablement au souverain Bien, plutôt que de simplement indiquer, comme c'est le cas pour l'allégorie, une *intention* de transformation du monde. « L'invariance du symbole, repensée et méditante, vise

29. RAULET, « Utopie — Discours, pratique », p. 15; cf. *PE*, 262-267.

30. UEDING, *op. cit.*, p. 74.

31. *Ibid.*, p. 75.

32. La conception blochienne de l'allégorie (cf. surtout *PE*, 211-216) est directement tributaire de l'ouvrage de Walter BENJAMIN : *L'origine du drame tragique allemand* (*EM*, 194). La conception benjaminienne de l'allégorie est fort bien exposée dans l'article de Bainard COWEN, « Walter Benjamin's Theory of Allegory », in *New German Critique*, n. 22 (1981), pp. 109-122. On s'y référera pour obtenir plus de détails sur ce qui ne peut être ici que largement esquissé.

au contraire incontestablement dans son pré-apparaître, surtout sous sa forme chrétienne primitive, une fin du monde » (EM, 203). À la différence de l'allégorie, qui établit seulement une comparaison entre deux termes, « le symbole... est tentative de passage... à l'équation, autrement dit tentative d'identité de son intériorité et de son extériorité » (PE, 215). C'est pourquoi il ne saurait conclure de paix avec le monde existant. Il veut sa solution et n'aura de cesse qu'il ne l'obtienne. À travers le pré-apparaître symbolique de la religion, c'est tout l'être, dans ses composantes humaine, sociale et naturelle, qui se trouve transfiguré, totalement renouvelé (PE, 260).

Tel est le rôle assigné par Bloch à la religion. Il reste à savoir par quel chemin il en est arrivé à de telles affirmations. Nous avons à présent la clef qui nous permettra d'entreprendre pour de bon le dé-chiffrement herméneutique de la religion : la lecture symbolique. Il faudra établir une théorie qui puisse rendre compte du processus religieux de symbolisation, afin que du même coup le sens profond de ces symboles nous soit révélé.

## II. SÉCULARISATION DIALECTIQUE

Parce que la religion fait symboliquement pré-apparaître la fin sans même hésiter pour cela à transgresser totalement le donné actuel, il vaut la peine d'en hériter.

Cette notion d'héritage est capitale pour la pensée de Bloch. Elle a acquis un statut philosophique pratique à travers les emplois successifs qu'en ont fait Hegel, Marx, Engels, Plékhanov, Mehring, Lénine et surtout Bloch, qui a le plus contribué à la théoriser<sup>33</sup> à travers des écrits de circonstance rassemblés dans *Héritage de ce temps* (1935). Hériter, c'est saisir les excédents utopiques par où le réel pré-apparaît dans les productions culturelles. C'est par exemple conserver la force explosive de la dialectique hégélienne, en l'élaguant des accommodements que lui a fait subir le philosophe de l'État prussien. C'est prendre sur soi les rêves populaires authentiques, démonisés par le nazisme. Et c'est accueillir la vigueur incomparable de la religion, en la purifiant de ses contenus statiques. Hériter, c'est prendre en charge pour le présent les forces d'avenir recelées par le passé et encore inépuisées. Si pour Bloch l'architecture gothique est à hériter<sup>34</sup>, c'est parce que la transgression des propriétés de la pierre qu'elle effectue exprime le rêve de la résurrection christomorphe : excédent utopique, donc, qui a encore valeur pour aujourd'hui, en ce sens qu'il peut être utilisé pour les tâches révolutionnaires présentes. Bref, l'héritage chez Bloch désigne « un processus éminemment pratique de production qui ne cesse de tendre vers son but et de contribuer à le réaliser : établir un monde futur qui soit humain »<sup>35</sup>.

L'héritage à tirer de la religion se trouve chez Münzer, qui procède à une inversion du mouvement de l'Ascension du Christ, « désormais orienté vers la

33. Cf. Uwe OPOLKA, « Héritage et réalisme — Ernst Bloch dans le débat sur l'expressionnisme (1937-1938) », in *UM*, pp. 82-84.

34. Cf. *L'esprit de l'utopie*, Paris, 1977, pp. 35-40; *Le Principe Espérance*, tome II, Paris, 1982, pp. 335-338.

35. OPOLKA, *op. cit.*, p. 84.

terre»<sup>36</sup> afin «*que la vie terrestre se métamorphose en Ciel*»<sup>37</sup>. Il s'agit d'abolir la verticalité transcendante, que Bloch, sans plus se poser de questions, regarde comme absence de liberté : «*Là où il y a un seigneur du monde, il n'y a pas de place pour la liberté, pas même pour la liberté des enfants de Dieu*» (*MO*, 161)<sup>38</sup>. La dimension religieuse de hauteur, où se situe l'excédent utopique, doit pourtant être conservée. Cela est possible en la déplaçant vers l'avant. L'herméneutique blochienne n'a d'autre but. Le pré-apparaître symbolique de la religion n'annoncera dès lors plus une sur-nature, mais la nature et l'être humain enfin rassemblés, devenus eux-mêmes. La religion dans son état présent doit par conséquent être héritée dans le sens d'une *sécularisation* de type feuerbachien, mais rendue *dialectique* par le recours à Marx. Deux mouvements que nous allons examiner brièvement.

Bloch affirme de Feuerbach : «*Il ne voulait pas seulement être fossoyeur de la religion traditionnelle, tâche facile, cent ans après Voltaire et Diderot ; ce qui plutôt l'occupait, c'était le problème de l'héritage religieux*» (*MO*, 211). Feuerbach ne nie le divin que pour mieux affirmer l'humain. Ou plutôt il ne nie pas exactement le divin ; il redresse ce qui en lui est tordu et qui tord par la même occasion l'humain. Il découvre ce qui est à conserver dans le divin, et donne à l'humain le moyen d'en hériter. La pensée de Feuerbach sur ce point est très célèbre : la théorie de Dieu en tant qu'*humanum* hypostasié. On sait assez de quoi il s'agit pour que nous puissions nous dispenser de l'exposer en détail<sup>39</sup>. «*Pour enrichir Dieu, l'homme doit se faire pauvre ; pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien*»<sup>40</sup>. Il s'agit là d'un réel *appauvrissement* : car à l'origine, quoique de façon non objectivée, l'espèce humaine en tant qu'*espèce* possède tous les attributs concédés par la suite au divin. Selon Feuerbach, le développement historique des religions permet un recouvrement de ces attributs par l'espèce humaine, qui prend dès lors conscience qu'ils sont siens. «*... Le progrès historique des religions consiste en ce que l'on considère maintenant comme humain ce qui était jadis contemplé et adoré sous les espèces de Dieu... Tout progrès dans la religion est donc un approfondissement de la connaissance de soi.*»<sup>41</sup>. Pour Feuerbach, la religion du Christ est le modèle le plus accompli de ce prométhéisme<sup>42</sup>. Le matérialisme de Feuerbach instaure une herméneutique en ce qu'il fait de l'*humanum* la mesure de toutes choses. L'être humain dans son monde naturel : tel est le critère auquel toute critique de la religion réfère et dont elle peut hériter, à partir duquel aussi le matérialisme dialectique pourra croître (*SO*, 379–381). Telle est la

36. Thomas Münzer, p. 292 (p. 260).

37. Münzer, cité in *ibid.* (p. 261). Cf. Frank Paul BOWMAN, «*Ernst Bloch et l'eschatologie*», in *UM*, p. 200.

38. Tous les textes anglais cités sont traduits par nous.

39. Pour un bon résumé, cf. Iring FETSCHER, «*Variations de la critique marxiste de la religion*», in *Concilium*, n. 16 (1966), pp. 117–135.

40. L. FEUERBACH, «*L'essence du christianisme. Introduction*», in ID., *Manifestes philosophiques ; textes choisis (1839–1845)*, Paris, 1973, p. 87.

41. *Ibid.*, p. 72. Cf. aussi pp. 94–95.

42. On trouve là de puissants échos de la philosophie de la religion de Hegel, selon laquelle toutes les religions «*sont censées représenter une quête de l'unité entre le divin et l'humain*» (*SO*, 297), et qui atteint son aboutissement ultime dans la religion du «*Dieu humainement incarné*» (*SO*, 299). De Hegel à Feuerbach, c'est toujours d'un *homo homini Deus* qu'il s'agit ; mais chez Feuerbach, la formule a passé au creuset de la *sécularisation*.

puissance de la sécularisation feuerbachienne, qu'à partir de son auteur « commence l'histoire ultime du christianisme » (MO, 211 ; cf. 211-216).

Mais elle ne fait que commencer. Feuerbach renverse certes la religion, il ne la transforme pourtant pas. « Le renversement feuerbachien, dit Jean-François Lyotard, c'est le maximum de renversement que tolère la religion. »<sup>43</sup> Au lieu d'une religion de la divinité, on n'obtient qu'une religion inerte de l'humanité. Le cœur du problème est clairement exprimé par Marx, dans la sixième des *Thèses sur Feuerbach* : « Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux. »<sup>44</sup> Feuerbach évacue complètement la dimension socio-historique du réel, ce qui est un recul considérable par rapport à Hegel. Si Hegel avait la tête à l'envers, du moins pouvait-il marcher, si incommodément que ce fût ! Au lieu que dans la « sensibilité *contemplative*, la seule que connaisse Feuerbach, les pieds ne peuvent encore marcher et... le sol lui-même reste impraticable » (PE, 307). L'histoire et la raison dialectique qui l'habite sont effacées. En définitive, cette philosophie se ramène à un « idéalisme quelque peu embarrassé » (PE, 321). C'est pourquoi, pense Bloch, la sécularisation uniquement feuerbachienne reste inefficace. Faisant descendre le ciel sur terre, elle se contente au fond de reproduire le mouvement vertical de l'Incarnation<sup>45</sup>. « Feuerbach ne critique pas les contenus religieux proprement dits, mais essentiellement leur transposition dans l'au-delà et, parallèlement, l'affaissement de l'humain et de son en-deçà. (...) De la sorte le problème auquel songeait Feuerbach, celui de l'héritage humain de la religion, n'a pas été soulevé » (PE, 321-322). La sécularisation doit plutôt être rendue *dialectique* au sens marxiste, c'est-à-dire réelle, historique, révolutionnaire.

Au moyen de l'héritage de la dialectique hégélienne<sup>46</sup>, Marx a introduit la praxis au sein de la critique feuerbachienne. À la différence de Hegel, qui croyait en la production du savoir absolu par l'être humain, Marx pense plutôt que ce dernier se produit lui-même par le travail matériel concret. Le noyau de la pensée de l'un et de l'autre est le même : Connais-toi toi-même ; mais Hegel veut le réaliser spéculativement, alors que chez Marx il n'est possible que par « une suspension du dessaisissement (*Entäusserung*), suspension effective et qui débouche sur la praxis » (SO, 387). En d'autres termes, la dialectique transformée par Marx n'est plus une méthode utilisée par la conscience pour élaborer l'histoire — toujours passée, antérieure à une réflexion philosophique qui tient uniquement de l'anamnèse. Pour Marx, la dialectique est « l'histoire même » (SO, 388). Et l'histoire est un processus matériel où des êtres humains (non plus un *fatum*) sont aux commandes. La réintroduction de la dialectique hégélienne et sa concrétisation matérielle amènent donc un élément de taille que Feuerbach avait fini par laisser tomber : le sujet comme

43. J.-F. LYOTARD, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, 1973, p. 114. Cf. RAULET, « Espérance et critique... », p. 125.

44. *Sur la religion*, op. cit., p. 71.

45. RAULET, « Critique of Religion... », p. 74.

46. Cf. avant tout MARX, *Manuscrits de 1844*, Paris, 1972, pp. 124-149.

producteur de l'histoire. L'histoire n'est pas qu'objet, elle est l'interaction dialectique du sujet et de l'objet, et donc aussi la médiation croissante de l'objet par le travail humain. « Ici le monde entier est un système ouvert de lumières croissant de façon dialectique par un travail d'interaction. Sa pointe est l'humanité qui objectivement ne soit plus aliénée à elle-même, parmi des objets qui ne soient plus aliénés » (SO, 389). Le sujet qui travaille : tel est le point d'Archimède théorique et pratique sur lequel s'appuie le monde en vue de sa transformation (PE, 343-344). Dans ce contexte, *la sécularisation dialectique sera la mise en pratique révolutionnaire d'espérances épurées de leur Seigneur contraignant* ; l'espérance religieuse est ainsi ramenée à sa réalité centrale, dégagée des représentations mythologiques et idéologiques. On se situe dans la lignée de Thomas Münzer.

### III. CONSTITUTION DE LA MÉTA-RELIGION

La religion, parce qu'elle renvoie symboliquement, c'est-à-dire avec une univocité radicale, à ce qui n'est pas encore advenu, parce qu'elle met en œuvre un pré-apparaître, doit être héritée, mais de façon séculière, et dialectiquement, dans le sens d'une transformation concrète du monde. Voilà ce que l'herméneutique a pu dégager de cet objet jusqu'à présent. Il lui faut maintenant passer concrètement à l'analyse des sphères. Après avoir posé le cadre d'interprétation, il faut maintenant interpréter.<sup>47</sup>

Dans le *Principe Espérance*, la religion est présentée selon trois moments : le premier montre la force utopique que contient la religion vue d'un angle athée, en ce qu'elle révèle à l'être humain son propre mystère ; le deuxième moment est proprement historique ; enfin, Bloch nous assigne comme tâche de découvrir l'*homo absconditus* qui pré-apparaît dans le *Deus absconditus*. Cet ordre correspond point pour point à celui des *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* de Hegel : la religion dans son concept, sa médiation historique, la religion sursumée pour atteindre dans le christianisme sa forme absolue, tels sont chez Hegel les trois moments dialectiques d'exposition (SO, 293-299). Mais alors que ce dernier aboutit à un Concept, Bloch « inachève » la sphère religieuse au moyen d'une herméneutique dont c'est le rôle d'ouvrir sur la futurité. Le présent exposé se conforme à cet ordre.

#### 1. *L'autonomie croissante dans la sphère religieuse*

L'herméneutique de la sécularisation héritée de Feuerbach par Bloch nous dit ceci : dans tout phénomène religieux, une figure humaine individuelle émerge (MO, 147-148). Toute religion met en scène un *primus inter pares*. Dès le départ, elle accorde préséance à l'humain. Toutes les religions, sans exception, ont été fondées

47. Ce travail d'interprétation est largement accompli dans *L'athéisme dans le christianisme*. Mais parce que cet ouvrage est centré sur un objet propre qui ne concerne pas toujours directement l'herméneutique de la religion comme sphère, le lien à l'ensemble du système peut parfois ne pas être clairement perçu. Il est en revanche bien établi dans l'important chapitre 53 du *Principe Espérance*. Ce dernier texte fournira donc *grosso modo* la structure de l'exposé qui suit, et *L'athéisme dans le christianisme*, le contenu du même exposé.

par un individu. La figure de ce dernier a pu s'estomper pour diverses raisons (cf. *MO*, 149-150) ; il reste que « ce sont toujours des hommes qui prononcent les paroles de salut » (*MO*, 151). Une religion commence à réaliser sa véritable essence seulement lorsque la forme hypostasiée qu'elle fabrique se met à renvoyer au fidèle sa propre image, mais de façon réelle, substantielle, incarnée dans un être humain historique (ou dans ce qu'il en reste), au lieu d'une image simplement fabulée par le désir. La figure du héros fondateur remplit une telle fonction. Son accentuation sera donc le fil conducteur permettant à Bloch de faire succéder historiquement une religion à une autre. Plus l'hypostase religieuse prend visage humain, plus elle est près de son essence. Ce mouvement de descente n'équivaut pourtant pas à un rabais des contenus religieux. Que la religion devienne de plus en plus humaine n'empêche pas qu'elle conserve son auréole de mystère. Quelque chose pré-apparaît toujours, qui joue envers le présent le rôle d'instance critique. Et même, la part croissante de l'humain dans le divin est une *condition nécessaire* du maintien du pré-apparaître. C'est sous l'action renouvelée de prophètes et de fondateurs, qui viennent remettre sans cesse en cause les *idéologies* institutionnelles au nom d'un idéal *utopique* toujours différé parce que sans cesse purifié, que le hiatus dans lequel s'installe le pré-apparaître symbolique peut être maintenu. « Ainsi, il y a un lien fonctionnel entre d'une part l'*auto-insertion* (*Selbsteinsatz*) croissante du fondateur dans le mystère religieux, et le message véritable, l'abysses incarné du miracle d'autre part, la part de la bonne nouvelle » (*MO*, 151). Plus une religion est nature, plus elle transcende symboliquement l'univers établi, mais, paradoxalement, plus elle se présente comme terrestre et laisse place au visage de l'être humain, plus elle a tendance à liquider ses hypostases. Comment concilier ces deux affirmations ?

Si, selon Feuerbach, tous les contenus religieux sont d'origine humaine, qu'en est-il de « l'horreur du seuil, de la distance entre le présent et l'au-delà, préservés par toutes les religions, sous peine de n'être plus religions » (*MO*, 153) ? Pour Bloch, la réponse est évidente : le mystère religieux est l'image de notre propre mystère, de l'humain inconnu, non encore réalisé, utopique. Plus la divinité est transcendante, plus sa créature l'est, avait dit Feuerbach. Bloch ajoute : « Seule l'idée du *Deus absconditus* permet de maintenir le problème du mystère légitime, celui de l'*homo absconditus* » (*MO*, 154-155). Tel est le point-charnière, dit Pierre Furter, « du dépassement dialectique de la position de Feuerbach ». Ce qui en nous n'a pas encore émergé à la conscience et que nous hypostasions comme numineux, ce qui attend encore d'être révélé, nous-mêmes en tant qu'un Dieu « infiniment plus profond que ce que l'homme désire actuellement »<sup>48</sup>, voilà qui pour le moins ouvre de nouvelles perspectives à la pensée et à l'action. Cela signifie que derrière toutes les représentations religieuses et même derrière leurs rationalisations, la religion en tant que mystère subsiste, théoriquement et pratiquement. Le *numinosum* est nécessaire, « afin de préserver à l'être humain sa grandeur et son mystère » (*MO*, 157). Le fait que la religion prenne toujours plus visage humain dans ses prophètes, ses fondateurs, indique que le mystère religieux équivaut au secret humain. Mais un tel secret n'est pas quelque chose à dévoiler cognitivement, sans plus. Nous savons que toute

48. Pierre FURTER, « La dialectique de l'espérance », in *UM*, p. 180.

tentative d'établir un Concept doit être rejetée, à cause de l'attitude contemplative qu'elle implique. Le noyau humain n'apparaîtra au jour que par une *dialectique concrète de l'espérance*. C'est par la praxis que Dieu se révèle, c'est-à-dire que l'*humanum* apparaît dans sa totalité. « ... *L'humanum* s'augmente du mystère du divin, du divinisable, c'est-à-dire de l'établissement futur du royaume, du vrai royaume » (MO, 157).

Le mot « royaume » employé ici est désigné par Bloch comme étant le concept religieux central, le *summum bonum* de l'utopie religieuse (MO, 160). L'idée de royaume renvoie certes à celle de communauté — on peut légitimement penser à la société sans classes. Mais elle est beaucoup plus vaste. Bloch la désigne comme *le lieu de l'inconditionnalité*, lieu propre par conséquent à toutes les religions, sous cette appellation ou une autre. Elle est le lieu utopique espéré de notre révélation, par-delà toutes les représentations et les satisfactions provisoires. Ainsi : « Il n'y a pas de coïncidence complète, tant en intention et en extension qu'en ce qui concerne le contenu, entre l'idée religieuse du royaume et quelque idée d'utopisme social... » (MO, 159). C'est cependant dans de telles utopies que l'utopie du royaume est historiquement réalisée, par la dialectique réelle.

Nous l'avons vu, il n'y a pas de dialectique réelle sans sécularisation. De fait, l'intention du royaume implique l'athéisme. Autrement dit, la religion elle-même secrète sa propre sécularisation (MO, 160). Le Dieu utopique combat et vainc le Dieu hypostasié. Tel est l'esprit véritable de la religion. Au lieu d'être un fait, Dieu est ramené à la seule chose qu'il puisse être : « le problème utopique total, le problème de la fin » (MO, 160). L'*ens perfectissimum* n'est pas encore un *ens* ; il est problème, il est prière, il est espérance<sup>49</sup>. À nous de le faire advenir, de faire que nous-mêmes advenions, que l'obscurité fasse place à la lumière. La liquidation de l'hypostase divine restitue cette tension ; le lieu qu'elle occupait est conservé, cette fois comme lieu de notre possible révélation (MO, 160-161), le royaume.

## 2. Le judéo-christianisme

Parce qu'avec le symbole du royaume l'utopie atteint son point extrême, le christianisme constitue pour Bloch l'aboutissement historique des religions. Avec la figure du Christ, l'homme fait irruption dans la divinité. Le mystère humain total est révélé, quoiqu'encore imparfaitement, par le christianisme. « Là seulement — purifié de l'illusion, de l'hypostase divine, de tous les tabous imposés par les maîtres — vit l'*ultime substrat héréditaire que puisse signifier la religion* : une *espérance en totalité*, une espérance explosive » (MO, 152). Le chapitre 53 du *Principe Espérance* procède à une revue des fondateurs de religions, allant de Cadmos à Moïse, Jésus, et finalement Mahomet. Plaçant Mahomet au terme de la série, Bloch affecte de se mettre au-dessus de la mêlée, de ne procéder qu'à une lecture froidement chronologique ; alors que, manifestement, la préférence est accordée au judéo-christianisme, religion à propos de laquelle il ébaucha, dans les années quarante, en même temps que *Le*

49. Cf. n. 63.

*Principe Espérance*, un ouvrage qui devait devenir en 1968 *L'athéisme dans le christianisme*<sup>50</sup>.

Lorsque Bloch parle du judéo-christianisme, c'est l'ensemble de ses manifestations historiques qui l'intéresse, tant dans ses textes fondateurs que dans son développement ultérieur (particulièrement les hérésies qui en ont émané). L'analyser en commençant par les figures de Moïse et de Jésus n'est pas une méthode qui va forcément de soi. Le choix qu'il fait est déterminé *a priori* par l'herméneutique de la sécularisation dialectique, qui l'amène comme on l'a vu à privilégier, dans la religion, ses fondateurs. Et puisque Moïse et Jésus nous sont connaissables seulement par la Bible, Bloch se situe dès lors de plain-pied sur le terrain de l'exégèse biblique. C'est donc l'ensemble de ce livre qui est discuté, avec force détails. À cause de son cadre limité, le présent article ne saurait privilégier un compte rendu trop précis de cet aspect de l'œuvre blochienne. L'examen doit se borner à articuler l'herméneutique biblique à l'ensemble du système — puisque c'est le point de vue que nous privilégions —, non pas examiner cette herméneutique particulière pour elle-même, auquel cas on ne saurait se passer de la lecture des œuvres concernées. Il nous faut espérer que le résumé qui suit évitera les simplifications abusives<sup>51</sup>.

L'herméneutique textuelle que Bloch met en œuvre est une particularisation de l'herméneutique philosophique que nous connaissons maintenant (cf. *AC*, 88–101). Elle vise à subvertir le texte en montrant comment le processus de théocratisation provenant des maîtres l'a opprimé. Cette lecture permet ensuite de libérer les ferments révolutionnaires et utopiques qui y sont enfouis. Deux mouvements, l'un permettant la sécularisation (la déthéocratisation) de la Bible, l'autre son activation, sa dialectisation potentielle<sup>52</sup>. Dans la Bible court une dichotomie entre l'idéologie théocratique royale-sacerdotale et le courant prophétique, même étouffé. Si l'exégèse traditionnelle se borne à constater leur coexistence, l'herméneutique blochienne veut rendre à leur rencontre son caractère explosif. Elle accomplit un travail de déthéocratisation<sup>53</sup>, dont l'aspect positif est de retrouver « l'esprit plébien » qui est enfoui, la « Bible souterraine » (*AC*, 100), « le plus révolutionnaire de tous les livres religieux » (*AC*, 93).

Le sauvetage que l'herméneutique blochienne effectue au sein de la Bible ne vise pas à montrer que le noyau utopique, une fois dégagé de son idéologie théocratique, forme en lui-même une vérité<sup>54</sup>. Si Bloch s'attache à faire ressortir la présence d'une critique souterraine, d'un cheval de Troie, au sein même de ce qui est critiqué, en l'occurrence la Bible, c'est pour ouvrir sur la futurité dialectique. C'est par les contenus bibliques et en eux que l'utopie, le principe Espérance, se réalise, à

50. RAULET, « Une herméneutique de la subversion », p. 348, n. 4.

51. Sur l'exégèse biblique de Bloch, cf. surtout Walther ZIMMERLI, *Man and his Hope in the Old Testament*, Londres, 1971, pp. 151–165 (chap. XI : « Conversation with Ernst Bloch »).

52. RAULET, « Une herméneutique de la subversion », p. 352.

53. L'*Enttheokratisierung* s'oppose directement à l'*Entmythologisierung* de Bultmann, que Bloch rattache à l'« heideggeréomanie individualiste » de cet auteur, aboutissant à un « résidu méditatif » qui tient à peine compte de la véritable force eschatologique de la Bible (*AC*, 62).

54. Cf. RAULET, « Espérance et critique... », p. 121.



condition cependant que leur faculté d'anticipation soit préservée et qu'ils soient hérités dans le sens d'une subversion, à condition que soit établi par eux une théologie de la révolution dont le modèle se trouve chez Thomas Münzer<sup>55</sup>. Il faut par conséquent d'abord déchiffrer ce qui pré-apparaît symboliquement dans le judéo-christianisme.

Le sous-titre de l'ouvrage intitulé *L'athéisme dans le christianisme* est à cet égard révélateur : *la religion de l'exode et du royaume*. « Exode » et « royaume » sont les deux aspects cardinaux, pourrait-on dire, de la religion chrétienne. L'exode, c'est le dynamisme, le vecteur ; le royaume, c'est la direction (le pré-apparaître symbolique) vers lequel ce dernier pointe. Les contenus authentiques de la Bible sont ordonnés par Bloch selon leur appartenance à la puissance de l'exode ; mais ce sont des contenus utopiques, orientés vers le royaume. La religion de l'exode et du royaume, religion du Messie, de l'espérance totale.

À condition cependant, dit Bloch, de supprimer dès le départ une entrave théocratique de taille : le dogme de la Création. Il y a contradiction, selon Bloch, entre les deux principes de la Création et de l'Apocalypse. Dans la Bible se trouve un dualisme, « le dualisme spécifique qu'expriment les termes de *création* et de *salut* » (AC, 51). Avec la naissance de l'idée de Dieu-créeur et de l'affirmation théocratique de la bonté de sa création, on « empêche radicalement que le pot cherche querelle au potier » (AC, 50). Certes, pense Bloch, on parvient théologiquement à justifier une telle contradiction, au moyen de *la chute*, qui rend l'être humain responsable de toutes les plaies d'Égypte de ce monde. Dès lors, l'ordre théocratique fait circuler le mot d'ordre : le mal se poursuivra si tout ne se passe pas selon la volonté du Créateur (AC, 50). Mais c'est ne pas voir que cette « volonté du Créateur », présentée comme volonté de salut, promesse du royaume, équivaut entièrement à la promesse qui a causé la chute : *Eritis sicut Deus* ! Il faut dire que cette déification est cette fois présentée sous le mode de la grâce, du don de la grâce, du don fait par le Seigneur. Là encore, il faut courber l'échine. Le péché vient de ce qu'on ait voulu être Dieu sans l'aide de Dieu.

Voilà la source idéologique de l'occultation biblique. Dès lors, Bloch reconstruit. Citant au long le fameux texte marxien de l'introduction à la « Critique de la philosophie du droit de Hegel » portant sur la religion (AC, 81-82)<sup>56</sup>, il met en évidence l'expression « critique de la religion » qu'on y trouve : comportant un génitif à la fois subjectif et objectif, cette expression signifie que la religion doit certes être « critiquée pour autant qu'elle est l'expression de mauvais rapports sociaux, mais... le monde où règnent ces conditions est lui-même critiqué par la religion — *nota bene* : une religion sans Dieu » (EM, 203). Parce que la religion est l'ennemie de la demi-mesure, de la bêtise (AC, 82), elle porte aussi en elle l'esprit de l'utopie, de l'Apocalypse. Si elle est impuissante à rendre le salut effectif, du moins le conceptualise-t-elle, ou mieux : elle le fait pré-apparaître symboliquement. Le judéo-christianisme réalise ce programme selon quatre étapes historiques principales.

55. RAULET, « Une herméneutique de la subversion », p. 353.

56. Cf. *Sur la religion*, pp. 42 et 50.

1. *Moïse*. Avec Moïse, un saut se produit, une nouveauté radicale apparaît dans l'histoire de la conscience religieuse. « la *souffrance* et la *révolte* marquent ce commencement, et dès le départ elles tournent la foi vers l'extérieur » (MO, 168). Sous l'action de Moïse, le dieu sinaïtique cesse d'être une simple divinité locale ; il apparaît en se nommant « Je suis celui qui serai » (Ex 3, 14), celui qui fera monter de la misère d'Égypte (3, 17), « ouvrant ainsi sur un exode et sur sa dimension d'attente » (AC, 113). Le Dieu mosaïque devient l'*esprit de l'Exode* (MO, 168), celui qui rend possible tout exode. « Je suis celui qui serai » exprime « le chemin vers la sortie de l'esclavage », l'attente de la libération ultime (AC, 114) : exode hors d'Égypte, hors du Temple, hors de l'hypostase divine, vers l'humain, à la rencontre de l'humain, du Soi et du Nous, vers le royaume utopique du salut (MO, 171). C'est dorénavant en ces termes qu'il faut comprendre l'histoire biblique.

2. *Naziréens et prophètes*. L'installation en Canaan amène une stratification en classes de la société juive gravitant principalement autour de la propriété foncière, avec les injustices qui en découlent. Les Naziréens, un regroupement qui s'étend, dans l'histoire, de Samuel à Jean le Baptiste, s'opposent à cette situation « tout autant qu'à Baal » et prônent « le retour à une vie *communautaire et simple*, à Iahvé *Dieu des pauvres* » (AC, 117-118). C'était préparer la voie à la purification morale de Dieu qu'amènent les prophètes.

Avec les prophètes, un nouvel exode est consommé : l'exode hors d'Israël. Les injustices sociales ont atteint une limite au-delà de laquelle le Iahvé des prophètes se fait contradictoire tant moral que social. Il quitte le Temple et « devient le point focal de l'unité des justes de tous les peuples » (AC, 123). Du même coup, les effets de l'ordre théocratique cessent d'être perçus comme inévitables. Avec l'idée de moralité apparaît celle de liberté et de justice, qui fait peser sur la décision humaine la responsabilité de l'avenir. Iahvé n'a plus qu'à bien se tenir : s'il se maintient en deçà de ce que les prophètes en ont fait, son image va se fissurer. L'alliance « prend Dieu au mot et lui impose à lui aussi le critère de la moralité » (AC, 131). En même temps, la prédication des prophètes amène l'équation Créateur = Sauveur jusqu'à la limite de sa contradiction. « ... Voici que je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle ; ainsi le passé ne sera plus rappelé, il ne remontera plus jusqu'au secret du cœur » (Is 65, 17). Cette « force explosive qui bouleverse le monde » (AC, 132) apparaît pour la première fois chez les prophètes. Mais ils ne font pas éclater l'union du *deus creator* et du *deus salvator* (AC, 134). Pour eux, le monde a besoin d'être renouvelé, leur exigence morale utopique leur fait récuser absolument la proto-genèse ; mais ils conservent paradoxalement la représentation du Créateur, parce qu'il est, en même temps que créateur de l'Égypte, créateur de la sortie d'Égypte, de la promesse eschatologique, d'une « parole qui n'est pas contenu, mais accomplissement ». Bloch compare l'enseignement des prophètes à cette parole d'Ivan Karamazov : « Je ne me révolte pas contre mon Dieu, seulement je n'accepte pas son univers » (AC, 136). Le seul univers qui vaille — cette idée se radicalisera sans cesse avec la frustration grandissante, pour atteindre un sommet avec Daniel — est celui de l'*eschaton* : l'accomplissement le plus radical qui se puisse entrevoir.

3. *Job et le messianisme*. Avec Job<sup>57</sup>, une nouvelle étape est atteinte, la plus radicale de l'Ancien Testament. L'idéal du Dieu juste des prophètes est à son tour remis en cause. Ce qui est à l'origine du livre de Job, c'est l'injustice patente en Israël, qui contredit toutes les promesses du Dieu juste. Alors que l'on cherchait les causes du mal dans le dogme de la rétribution, d'une justice mécaniquement octroyée d'en-haut, Job, l'homme juste, refuse de chercher la cause de ses malheurs en lui-même. La justice de Iahvé est acculée à la défensive ; c'est Job qui accuse l'indifférence de Dieu (Jb 24, 11s). L'intention théologique de l'œuvre est manifeste : remettre en cause la corrélation entre faute et expiation, entre justice et salut. Pour Job, « un Dieu digne de ce nom n'a pas à punir mais à sauver » (AC, 141). L'apparente soumission par laquelle l'aventure s'achève n'est en rien une réponse à Job. Elle est un anti-exode, l'anéantissement de l'espérance par l'affirmation de la création, et même d'une création pire que celle de Gn 1-2, qui était du moins anthropocentrique. Dans le livre de Job, « Iahvé réduit à néant le discours des prophètes sur sa providence morale et rationnelle, où tout est lait et miel » (AC, 143). L'auteur aura inclus à son livre le récit populaire (*Volksbuch*) qui l'encadre, ainsi que la réponse de Iahvé, afin de camoufler les « hérésies qu'il s'agissait tout d'abord d'exprimer » (AC, 144). Et en premier lieu, afin de camoufler la solution de révolte entrevue, celle du *goël* mentionné au chapitre 19, vv. 25-27<sup>58</sup>, un texte « que la tradition n'a probablement pas corrompu sans raison » (MO, 171). Ce *goël* n'est pas Iahvé, et la traduction par « rédempteur » lui confère trop de douceur désamorçante. Il s'agit bien plutôt du « vengeur de sang » (AC, 145), d'un Vengeur qui arrêterait l'oppression de Job par Dieu, qui congédierait Iahvé et son ordre de création. « Par conséquent : le messianisme s'impose *dans toute sa force*, à l'opposé du monde qui nous est donné. C'est *dans le Royaume du Vengeur, lié à sa propre bonne conscience*, que Job recevra une réponse à ses questions, à ses désespoirs et à ses espoirs ; nulle part ailleurs elle ne lui sera donnée » (AC, 147). Job ne croit plus au Dieu de justice ; il est un athée moral (AC, 149).

Le messianisme que Job introduit vient d'un vote de non-confiance en Iahvé, de l'insuffisance de Iahvé à supporter sa propre radicalité utopique, son propre vocable de « Dieu de l'Exode ». « ... *Sans athéisme, il n'y a pas de place pour le messianisme* » (MO, 162). Bien plus ancien que la foi au Messie (MO, 174), l'esprit messianique vient de Moïse, « prototype de tous ceux qui ne se situent pas à côté de leur doctrine, mais dans la doctrine même, messianiquement » (MO, 168). C'est par lui que l'auto-insertion croissante de l'humain dans le divin se réalise historiquement, que le *numinosum* religieux devient *numinosum* pour l'*humanum*, avec son sommet vétéro-testamentaire dans la fameuse vision du *Fils de l'homme* du Livre de Daniel (7, 13-14). Et, déjà, cette dernière appellation renvoie à Jésus, le Messie par qui l'exode de Dieu en l'*humanum* s'achève.

57. Sur l'interprétation de Job, on a beaucoup écrit, parce que Bloch y atteint sans doute un sommet dans son exégèse et que toutes les potentialités de son herméneutique biblique y sont à l'œuvre. Cf. avant tout Henry MOTTU, « La figure de Job chez Bloch », in *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 27, n. 4 (1977), pp. 307-320 ; André NEHER, « Job dans l'œuvre d'Ernst Bloch », in *UM*, pp. 233-238.

58. Traduction de la *T.O.B.* : « Je sais bien, moi, que mon rédempteur (*goël*) est vivant, / que le dernier, il surgira sur la poussière. / Et après qu'on aura détruit cette peau qui est mienne, / c'est bien dans ma chair que je contemplerai Dieu. / C'est moi qui le contemplerai, oui, moi ! / Mes yeux le verront, lui, et il ne sera pas étranger. / Mon cœur en brûle au fond de moi. »

4. *Jésus*. La « christologie » blochienne reçoit dans *L'athéisme dans le christianisme* ce titre très explicite : « *Aut Caesar aut Christus* ». D'emblée, la personne de Jésus est mise en contradiction avec le pouvoir oppresseur ; on ne peut être de ce dernier tout en étant aussi du Christ ; l'alternative est inévitable. L'herméneutique de l'Ancien Testament se prolonge donc dans le Nouveau Testament. Elle y montre une attente messianique sans précédent, un horizon d'espérance eschatologique omniprésent. Bloch utilise ici à souhait les données fournies par Albert Schweitzer, d'une façon moins extrême pourtant : car l'eschatologie exacerbée que Schweitzer voyait en Jésus permettait au croyant d'instaurer une distance critique point trop dérangeante (AC, 72-73) — tandis que Bloch veut faire de Jésus un Messie conséquent. L'alternative *aut Caesar aut Christus* n'oppose pas la terre au ciel, mais la terre à la terre, à la nouvelle terre — et, partant, au nouveau ciel (AC, 162-163). La force eschatologique des évangiles est telle que même le Jésus consolateur, doux et humble, prédicateur de l'amour universel, quoique bien réel, doit être subordonné à la perspective eschatologique, qui est une perspective terrestre. Au reste, pour être lui-même né sur de la paille, Jésus prêche un amour rien moins que philanthropique. C'est un amour sans parallèle, celui des petits, allant beaucoup plus loin que Lv 19, 18, un amour qui « étroit non pas seulement le perdu et l'opprimé, mais particulièrement celui qui est peu apparent. Le mouvement de l'amour antérieur est renversé, et cela seul permet de faire de la partialité pour le pauvre une foi en soi » (MO, 186). Voilà pourquoi le renversement eschatologique qu'amène le royaume est la visée nécessaire de l'amour chrétien conséquent (AC, 163). « Mon Royaume n'est pas de ce monde » (Jn 18, 36), « Rendez à César... » (Mt 22, 21), la non-violence du Sermon sur la Montagne ! Bloch parvient à réduire ces obstacles à son interprétation en invoquant la croyance en l'imminence eschatologique. La Bonne nouvelle ne peut être que « *l'annonce d'un bonheur social et politique que rien ne pourrait plus étouffer* » (AC, 165).

Jésus avait conscience d'être Messie (AC, 164), donc d'avoir un rôle rien moins que contemplatif. Et c'est messianiquement qu'il s'est attribué le titre de *Fils de l'Homme*<sup>59</sup>. Bloch pense que cette expression équivalait à « *fils du premier homme céleste* » (AC, 179), c'est-à-dire à l'Adam céleste, être supérieur, omniscient, prototype de l'être humain (AC, 180). Que Jésus se soit appelé Fils de l'Homme veut dire en définitive qu'il s'est identifié, *en tant qu'humain*, au Messie total. « ... Jésus devient un prétendant au trône céleste. Et c'est justement par cette substance humaine et antérieure au monde qu'il subsiste aux côtés des siens après le monde, héritant même du Royaume de Dieu et le transformant en royaume de l'homme » (AC, 184). L'image du Fils de l'homme ne contient pas en elle-même tous les éléments permettant sa propre élucidation ; elle est radicalement eschatologique. En elle pré-apparaît notre *absconditum* mystérieux. Par le *retour du Christ* à la fin des temps, pense Bloch, l'apocalypse du Fils de l'homme symbolise la révélation définitive du mystère humain. L'*absconditum* est dévoilé. Les deux autres mystères chrétiens traditionnels,

59. On trouvera une excellente synthèse sur ce point, ainsi que des remarques critiques, dans Claude GEFFRÉ, « L'herméneutique athée du Fils de l'homme chez Ernst Bloch », in *Religion et politique*, Colloque Castelli, Rome, 1978, pp. 203-217.

la résurrection et l'ascension, expriment la même chose autrement. Par la *résurrection*, que la théologie paulinienne a thématisée en se ménageant ainsi une espérance réelle que l'attentisme et la patience de la croix, l'idéologie de la soumission, ont malheureusement submergée (AC, 177 ; 205–212), « le Christ... s'est finalement dressé contre (...) la plus impitoyable des anti-utopies que recèle ce monde hétéronome qui nous fait face — contre la mort », s'instituant ainsi en « tribun de l'humain » (AC, 212). Par l'*Ascension*, l'espérance s'élève, le Christ porte la communauté des humains à un niveau supérieur (cf. Hb 9, 24). Pénétrant au cœur de la transcendance, le Fils de l'homme se fait usurpateur de l'hypostase (AC, 214–215). Tel est, en définitive, le sens de l'utopie christique.

De Moïse au Christ, le judéo-christianisme constitue donc l'émergence dans la conscience religieuse du dessein utopique ultime, le Royaume, qui se présente à nous comme but à atteindre. « Car nous sommes puissants ; seuls les méchants subsistent grâce à leur dieu, mais les justes — Dieu subsiste grâce à eux... »<sup>60</sup>. Cette espérance est notre dernier exode, l'« *exode hors de l'exode* » (AC, 153), la marche active vers une terre de repos, où la sortie de toutes les Égypte sera enfin consommée. Telle est la tâche qu'enseigne la religion sécularisée.

Si cette lecture de la Bible peut « provoquer chez le lecteur chrétien de l'agacement, voire de l'indignation »<sup>61</sup>, elle a au moins l'avantage de procéder d'une herméneutique préalable clairement établie, ce qui en soi a son propre mérite. C'est de cette herméneutique en dernier lieu que l'on doit ou non s'indigner. Le point de départ de l'herméneutique blochienne de la religion est le rejet de la transcendance divine, la revendication de l'espace céleste pour une humanité libre. Si Bloch, malgré une réduction peut-être trop grande, découvre au sein du christianisme ce genre d'athéisme, n'y a-t-il pas là de quoi se réjouir, quinze ans après la théologie de la sécularisation ?

### 3. *L'athéisme dans le christianisme*

Au tout début de *L'athéisme dans le christianisme*, Bloch a écrit quelques aphorismes très percutants. Voici le plus long : « La religion est *re-ligio*, retour à des liens antérieurs et en particulier au mythe d'un Dieu originel, d'un Dieu de la création ; c'est pourquoi, bien compris, la profession de foi de l'Exode, « Je serai celui que je serai », ou même le christianisme du Fils de l'Homme et de l'eschaton, ne sont plus une religion » (AC, 8). « Bien compris », c'est-à-dire hérités dans le sens d'une sécularisation. Le judéo-christianisme n'est plus une religion, parce qu'en son sein se trouve la flamme grandissante de l'espérance, qui parvient à subvertir tous les liens anti-utopiques qui l'enserrent. C'est ainsi que la mort de l'hypostase fait pré-apparaître le salut total, pour nous, où toutes les relations de domination sont renversées. La conscience plénière (séculière) de l'utopie dernière, du Salut, Bloch l'appelle religion en héritage, ou *méta-religion* (MO, 213). Seul le judéo-christianisme,

60. *L'esprit de l'utopie*, p. 334.

61. Pierre MASSET, « Une utilisation philosophique de la Bible », in *Nouvelle revue théologique*, vol. 102, n. 4 (1980), p. 490.

à cause de sa dimension eschatologique absolue, peut être hérité en tant que méta-religion. C'est en même temps seulement à partir de lui que la sécularisation, qu'il a introduite dans le monde sous sa forme utopique radicale, a été rendue possible. « L'expérience décisive : transcender sans transcendance », dit un autre des aphorismes ouvrant *L'athéisme dans le christianisme* (AC, 8 ; cf. MO, 213). Telle est en effet la tâche que nous assigne la méta-religion. Il nous faut transcender notre condition actuelle, atteindre le royaume, sans pour autant aller nous aliéner dans une hypostase transcendante.

Nous sommes en mesure dès lors de comprendre cet autre aphorisme de Bloch, son plus célèbre : « *Seul un athée peut être un bon chrétien, seul un chrétien peut être un bon athée* » (AC, 8). Bloch n'avait d'abord écrit que le premier membre de cette phrase, que maintenant l'on saisit bien. Mais afin de préserver des cultes de la personnalité et des autres formes de perversion l'athéisme ainsi obtenu, Moltmann suggéra à Bloch d'ajouter l'autre membre de phrase : « seul un chrétien peut être un bon athée »<sup>62</sup>. Les parties de la phrase ne sont pas interchangeables. Le deuxième emploi du mot « chrétien » doit être pris dans le sens qui vient d'être défini : le chrétien est celui qui a l'espérance en totalité, et donc pour cette raison une espérance qui a élargi la transcendance, pour ne conserver que le transcender. « Seul un chrétien peut être un bon athée » signifie donc, pour Bloch : c'est seulement avec l'espérance, entrée dans le monde, bien qu'imparfaitement, par la religion chrétienne, que la transformation radicale du monde sera réalisée. Il s'agit de maintenir l'horizon utopique, de ne pas se contenter de demi-mesures.

« *Là où on trouve l'espérance, on trouve aussi la religion* » (AC, 15 ; cf. MO, 152). Entendons : l'espérance se manifeste par la *vraie* religion, qui est celle d'un Thomas Münzer, la vision révolutionnaire du Tout. Car, Bloch nous en prévient tout de suite après, l'inverse est moins vrai ; la religion n'est pas forcément manifestation de l'espérance, « compte tenu des liens funestes entre la religion, le ciel et l'autorité » (AC, 15). Il ne peut donc y avoir d'alliance entre christianisme et marxisme : il s'agit plutôt d'une *médiation*, par laquelle « les profondeurs du royaume (chrétien) de la liberté demeurent le contenu substantiel de la conscience révolutionnaire » marxiste (AC, 334), mais aussi par laquelle le christianisme se voit assigner radicalement sa mission terrestre, par laquelle il est dialectiquement sécularisé. Il ne saurait donc, dès le départ, entrer consciemment de foi en Dieu dans le marxisme.

Jamais Bloch ne remet en question son athéisme. « ... Dénier la réalité à une déité assise sur son trône, c'est mettre fin à la nullité de celui qui se prosterne devant elle. » (MO, 217). À la transcendance divine est liée la peur ; or, pour Bloch, la peur est exactement le contraire de l'espoir (PE, 90-97). C'est dire combien cette croyance est contraire à sa pensée. Cela explique aussi pourquoi là où l'espérance est assez forte, elle entraîne comme conséquence la sécularisation complète des contenus religieux. En d'autres termes, *s'il y a un athéisme dans le judéo-christianisme, c'est parce qu'en cette religion se trouve l'espérance en totalité*. Et inversement, l'espérance

62. Cf. MOLTSMANN, « In Gratitude to Ernst Bloch », in *The Sources of Hope*, p. 164. Cf. aussi, du même auteur, *Le Dieu crucifié*, Paris, 1974, p. 223.

n'éclopât pleinement que là où est évacuée la divinité. Athéisme et espérance entretiennent un rapport dialectique.

Ce que Bloch reproche à la religion, au fond, ce n'est pas de concevoir la divinité, puisque c'est par elle seulement que l'*ultimum* peut passer dans le marxisme. Il récuse plutôt la divinité comme déjà existante, fait réifié, qui évacue l'utopie et la liberté sur laquelle donne celle-ci. La cristallisation d'un souhait en une hypostase, voilà ce que notre *absconditum* ne peut tolérer sans être réifié (MO, 218). « Dieu... n'est pas un fait, mais au contraire un problème entre les mains de notre philosophie qui le conjure et de la vérité en tant que prière »<sup>63</sup>. Dé-réifiant Dieu, le concept qu'il représente s'appelle dès lors « royaume » (MO, 219-220).

Une fois l'hypostase liquidée, cependant, que reste-t-il du lieu qu'elle occupait ? Ce n'est pas là un pseudo-problème : en exposant la notion de pré-apparaître, nous avons vu que pour Bloch il existe dans les objets superstructurels un excédent utopique irréductible. Si l'on évacue l'hypostase divine, de quoi alors peut-on hériter ? Bloch affronte le problème bien en face (MO, 221-224). Il reconnaît dans la représentation hypostatique quelque chose d'autonome. Qu'est-ce, si ce n'est une réalité ? « Un champ, un espace, un *topos* spécifique doit être méthodiquement présupposé et objectivement mis en place, si l'on veut que les images-souhaits de la religion... soient capables de projection, ainsi qu'elles l'ont réellement été dans l'histoire religieuse » (MO, 222). L'espace anciennement occupé par Dieu ne peut être qu'un *vacuum*. Non pas un simple néant, cependant : ce *vacuum* doit être maintenu ouvert ; il doit être une fermentation de l'ouverture, le *champ du possible*. « ... De cette façon se maintient le *topos ouvert de ce qui est devant nous*, le *novum* dans lequel le convoi des intentions humaines poursuit son avance de façon médiatisée » (MO, 223). Ce *topos* contient l'achèvement de l'histoire, son anéantissement ou son possible accomplissement, le Rien ou le Tout, déjà présents dans la latence du réel<sup>64</sup>. « Rien et Tout, chaos et royaume, pèsent dans la balance de l'espace historique immanent de la projection religieuse, et c'est l'accomplissement humain dans l'histoire qui va faire pencher le plateau du Tout ou du Rien dans tout ce qui est » (MO, 224). La révélation ou l'anéantissement totaux de notre *absconditum* (le devenir de Dieu, du royaume) passe par la décision éthique<sup>65</sup>.

63. *L'esprit de l'utopie*, p. 334.

64. Sur ces catégories de Tout, Rien, latence..., cf. *infra*, le chapitre deux de la deuxième partie. Moltmann est d'avis que cette théorie du Tout ou Rien comme alternative s'imposant à l'histoire ne peut être valable si on n'hérite pas d'un « troisième terme en fonction duquel seul l'alternative se pose : ce que l'apocalyptique appelle la venue du Dieu Juge » (*Théologie de l'espérance*, p. 377). En termes philosophiques, il faut qu'une *déterminité* préalable soit posée pour qu'il y ait alternative, autrement le processus pourrait se poursuivre indéfiniment (c'est le mauvais infini).

65. Une étude très poussée de Jürgen HABERMAS (« Idéalisme dialectique et passage au matérialisme : conséquences de l'idée schellingienne d'une contraction divine pour la philosophie de l'histoire », in ID., *Théorie et pratique*, tome I, Paris, 1975, pp. 187-240) a montré que ce rôle de l'éthique dans le processus historique — rôle qui est aussi celui conçu par le Marx des *Manuscrits de 1844* — provient de la philosophie des *Âges du monde* de Schelling. Selon cette conception, le monde actuel serait inversé, et l'être humain, *alter deus* déchu, aurait comme tâche de le renverser. Le processus historique repose donc sur sa responsabilité. Il lui faut « mener l'histoire, comme Bloch l'établit par son exégèse biblique, jusqu'au renversement du devenir-homme de Dieu en devenir-homme du Dieu inversé, de l'humanité » (RAULET, « Espérance et critique... », p. 126). Pour Raulet, ce renversement d'un

C'est à ce moment de *krisis* qu'aboutit chez Bloch le parcours herméneutique de la sphère religieuse. En sécularisant la religion, Bloch tente de lui conserver sa visée symbolique ultime, celle que l'on retrouve dans le judéo-christianisme. Or, l'analyse détaillée que nous venons de mener de ce processus a montré comment l'*Ultimum* peut se maintenir : *en renvoyant de lui-même à l'exigence de sa réalisation effective*. Tout ce qui vient d'être dit doit par conséquent être complété par un examen de la sursumption des contenus méta-religieux en une dialectique de transformation du réel<sup>66</sup>. Au sein du système blochien, la religion se fait d'elle-même opérationnelle, héritable, en devenant méta-religion. Il reste maintenant la mise à l'œuvre. Ce sont les conditions nécessaires à cette étape, et ses conséquences, que la deuxième partie de cet article étudiera.

---

renversement par la praxis équivaut à la sécularisation dialectique. Cf. aussi G.M. ASPEREN, *Hope and History: A Critical Inquiry into the Philosophy of Ernst Bloch* (thèse doctorale), Rijkuniversiteit, Utrecht, 1973, pp. 96-105.

66. À peu de choses près, la tendance théologique de réception sélective et de refus partiel de la philosophie blochienne, que nous mentionnions en introduction, s'attache uniquement au premier niveau d'existence de la religion, celui où elle constitue une sphère. On conçoit en effet combien la théologie peut être à l'aise sur ce terrain qui lui est propre. Mais en rester là, c'est indûment simplifier. Les questions décisives, qui le sont aussi pour la discussion théologique, se situent au niveau de l'articulation globale du système, là où le paroxysme eschatologique münzérien prend conscience de lui-même.